

Revista Água Viva



ISSN 1678-7471

A LINGUAGEM DA MULHER NEGRA: VOZES QUE TRANSCENDEM O SILENCIAMENTO**THE BLACK WOMAN'S LANGUAGE: VOICES THAT TRANSCEND THE SPEECHLESSNESS**

Larissa Silva Nascimento*

Michelle dos Santos**

DOI 10.26512/aguaviva.v3i3.1202

Recebido em: 22 ago. 2018

Aceito em: 09 out. 2018

RESUMO: O presente texto busca analisar a apropriação da linguagem pelas mulheres negras como forma de construir estratégias de resistência ao silenciamento. A partir de debates teóricos relevantes ao feminismo negro, define-se o lugar de fala específico da mulher negra que é constantemente subjugada por opressões que se articulam entre si e se relacionam com fatores de gênero, raça, classe, orientação sexual, entre outros, fazendo com que ela seja considerada o *Outro do Outro*. Portanto, compreende-se que feministas negras se valem da potência de se autodefinir pelo uso da palavra como prática efetiva que conduz à emancipação, à reconstrução de identidades e à conquista dos direitos sociais. Ademais, a poesia negra, especificamente, arranca a *máscara do silenciamento*, faz do verbo barricada contra a negativização e a subalternização. É a lírica da cura que faz frente à inferiorização. É a forma do sonho de justiça que encara a desumanização, entendida como a coragem materializada em versos.

Palavras-chave: Linguagem; Silenciamento; Feminismo Negro; Resistência.

ABSTRACT: This paper analyzes the language appropriation made by black women, as resistance strategies to the speechlessness. From relevant theoretical debates about black feminism, the specific black woman speech place is defined, subjugated by articulated oppressions among themselves related to race, class, sexual orientation, and related to further factors, and being considered the *Other one from the other*. Therefore, it is understood that

* Doutoranda e Mestra em Literatura pela Universidade de Brasília (UnB). Graduada em Letras, com dupla licenciatura em Português e Inglês, pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Professora de literaturas, interpretação e produção de texto na UEG, e também na educação básica pela Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal (SEEDF). E-mail: larissa.silvanascimento@gmail.com

** Doutoranda em Educação, Tecnologias e Comunicação e Mestra em História Cultural, ambos pela Universidade de Brasília (UnB). Professora de História Contemporânea e orientadora de Estágio na Universidade Estadual de Goiás (UEG), Câmpus Formosa. É líder do GPTEC-UEG/CNPq: Grupo de Pesquisa em Imagens Técnicas, desde sua fundação, em 2011. E-mail: michelle.santos0803@gmail.com



black feminists use the power of their self-definition, from the use of the word, as an effective practice that leads to emancipation, identities reconstruction and to the regaining of social rights. In addition, the black poetry, specifically, removes the *mask of silencing*, makes of the barricade verb against the negativization and the subalternization. It is the lyric of the cure that faces the inferiorization. It is the form of the dream of justice that faces the dehumanization, understood as the courage materialized in verses.

Keywords: Language; Speechlessness; Black Feminism; Resistance.

Às vezes eu temo escrever.
A escrita adentra o medo
Para que eu não possa escapar de tantas
Construções coloniais
Nesse mundo
Eu sou vista como um corpo que
Não pode produzir conhecimento
Como um corpo fora do lugar
Eu que, enquanto escrevo.
Cada palavra escolhida por mim
Será examinada,
E, Provavelmente, deslegitimada.
Então, por que eu escrevo?
Eu tenho que fazê-lo
Eu estou incrustada numa história
De silêncios impostos,
De vozes torturadas,
De línguas interrompidas por
Idiomas forçados e
Interrompidas falas
E eu estou rodeada por
Espaços brancos
Onde dificilmente eu posso adentrar e permanecer.
Então, por que eu escrevo?
Escrevo, quase como na obrigação,
Para encontrar a mim mesma
Enquanto eu escrevo
Eu não sou o Outro
Mas a própria voz
Não o objeto,
Mas o sujeito.
Torno-me aquela que descreve
E não a que é descrita
Eu me torno autora,
E a autoridade
Em minha própria história
Eu me torno a oposição absoluta
Ao que o projeto colonial predeterminou
Eu retorno a mim mesma
Eu me torno.
(Grada Kilomba – *Enquanto eu escrevo*¹)

¹ KILOMBA, Grada. **While I Write**. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=UKUaOwfmA9w>. Acesso em: 18 jul. 2018, (tradução nossa).



INTRODUÇÃO

A linguagem, por ser uma instância de representação das dinâmicas sociais, constitui-se também como um espaço de disputa de poderes. Cada discurso é socialmente valorado de acordo com o prestígio ou desprestígio daquele(a) que o produz.

Nesse sentido, sujeitos que sofrerem opressões de gênero, raça, classe, sexualidade entre outros aspectos agravantes, são marginalizados e, conseqüentemente, têm seus discursos deslegitimados. São falantes que, geralmente, desumanizados e possuindo acesso precário aos direitos garantidos pela Constituição têm o exercício da cidadania fraturado, enquanto a fala representante do homem branco eurocêntrico é autorizada, superprivilegiada e ocupa lugares centrais e hegemônicos na circulação dos saberes.

Observa-se, nesse contexto, que o pensamento dominante e a mídia de massa contribuem para subjugar, sobretudo, a fala da mulher negra por meio de discriminações relacionadas aos fatores de subalternidade social. Por serem mulheres, negras, muitas vezes periféricas, precisam configurar sua linguagem, calcando-se na luta contra o apagamento e a indiferença fácil.

A partir de um levantamento teórico acerca dos debates do feminismo negro, o objetivo deste artigo é analisar a maneira pela qual as pensadoras negras vêm se apropriando da linguagem e a utilizam como ferramenta nas diversas e diárias batalhas contra as opressões que lhes são infligidas, subvertendo o padrão sexista e racista para serem consideradas sujeitos produtores de conhecimentos com valor e relevância social.

1. Resistência à máscara do silenciamento

Para pensar como a linguagem e a capacidade de enunciação das(os) negras(os) foram fraturadas pelos processos escravistas e continuam sendo violentadas pelas atuais expressões do racismo, Grada Kilomba se vale da ideia de uma máscara no texto *Memórias do Plantation: episódios do racismo cotidiano*.

A autora define como a *mask of speechlessness*, “a máscara daquela que não pode falar” ou a “máscara do silenciamento” o símbolo do projeto de colonização europeu, destinada a



emudecer as(os) negras(os) e as(os) escravizadas(os) com práticas sádicas e brutais de dominação e controle, não apenas de seus corpos mas também de suas mentes e de suas capacidades de enunciação.

Kilomba (2016) pinta um retrato da personagem Anastácia², obrigada a usar uma máscara cobrindo sua boca que era “composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa” (KILOMBA, 2016, p. 172).

A pesquisadora busca desmistificar os discursos que tentam tornar a escravidão algo distante e abstrato, impalpável e carente de peso. Para ela, os processos escravistas coloniais foram, claramente, métodos concretos, cruéis e extremamente violentos que visavam desumanizar e privar as(os) negras(os) do domínio de seus corpos e mentes.

Numa perspectiva psicanalítica, Grada Kilomba nota que a boca é um órgão muito relevante para o controle do colonizador sobre as(os) colonizadas(os) e escravizadas(os). O homem branco, além de temer que a(o) escravizada(o) possua o que acredita ser seu – como a cana de açúcar, os grãos de cacau e café, produtos que pertenceriam, “moralmente”, às(aos) colonizadas(os) e escravizadas(os) que os cultivaram no quadro dos horrores do trabalho forçado –, inverte o jogo e torna-se dono e mestre de tudo o que há em sua propriedade. É pela boca que emitimos palavras e enunciados; então, controlar a boca é, ainda, controlar os pensamentos e ideias dos sujeitos escravizados, uma das formas mais produtivas de domínio sobre os “Outros”, aqueles que antagonizam o “Eu”.

Kilomba explica que o colonizador branco tem sua psique e seu ego divididos: de um lado o “Eu” como representante do bom, benevolente, acolhedor, a imagem que pretendia ter e projetar de si mesmo; enquanto a outra parte seria má, cruel, perversa e por isso rejeitada e destinada às figurações das(os) escravizadas(os). Desta feita, as(os) negras(os) representavam

² A bibliografia sobre Anastácia é extensa e sua biografia incerta, possuindo ampla repercussão no imaginário social brasileiro. Existem diferentes versões em torno da mesma figura, mas, em todas, Anastácia é uma mulher negra muito inteligente e resistente à escravidão, operando estratégias para se libertar e existir. Com o passar do tempo, ela se tornou símbolo histórico de resistência, sendo uma figura religiosa, política e mítica para todos que se interessam por questões de negritude. Muitos afirmam que Anastácia era filha de uma família real Kimbundo, nascida em Angola, sequestrada e levada para o Brasil, especificamente para a Bahia, e escravizada por uma família portuguesa. Contudo, após o retorno desta família para Portugal, ela teria sido vendida ao dono de uma plantação de cana-de-açúcar. Alguns afirmam que ela teria sido uma princesa Nagô/Yorubá capturada por traficantes de escravos europeus e trazida para o Brasil, enquanto outros contam que a Bahia foi seu local de nascimento. Seu nome africano é desconhecido, assim Anastácia foi o nome dado a ela durante a escravização.



tudo aquilo que o homem branco rejeitava e negava em si mesmo e eram os “Outros” com os quais extravasava esse lado sádico e medonho, produzindo, assim, a “defesa do ego” (KILOMBA, 2016, p. 172).

Nessa cisão radical, as(os) negras(os) se tornam a representação mental de tudo que o branco não consegue reconhecer em si mesmo. Para os homens negros são destinados papéis de ladrão violento, bandido malicioso, perverso sexual; e já as negras, que sofrem, concomitantemente racismo e sexismo, são vistas como objetos hipersexualizados, amantes, concubinas, cozinheiras, empregadas domésticas mal remuneradas, incultas e brutalizadas.

O processo de negativização que destina às(aos) negras(os) tudo que é visto como tabu e indesejável pela sociedade ocidental – como a agressividade e a sexualidade –, era o modo pelo qual o senhor branco lidava com sua própria consciência “civilizada” que lhe cobrava misericórdia, bondade, decência e parcimônia, mas sua realidade de colonizador não condizia com tais valores.

Com essa divisão o homem branco pôde e ainda pode despejar à(ao) negra(o), ao “Outro”, tudo o que seria motivo de vergonha e culpa e que deveria recair sobre ele mesmo, mantendo a consciência de si íntegra, seu ego imaculado, como se fosse um homem decente e livre de quaisquer pecados.

Kilomba (2016) argumenta ainda que essa recusa é uma estratégia de defesa do ego e, normalmente, é acompanhada da negação e seguida pelo sentimento de culpa. Nas palavras de Kilomba (2016, p. 178):

Recusa é um mecanismo de defesa do ego que opera de forma inconsciente para resolver conflitos emocionais, através da recusa em admitir os aspectos mais desagradáveis da realidade externa, bem como sentimentos e pensamentos internos. Esta é a recusa em reconhecer a verdade.

A autora explica os estágios psicológicos que se desenvolveriam na mente do homem branco: o sentimento de culpa é seguido pelo da vergonha quando o branco consegue se enxergar pelos olhos do “Outro” e perceber a discrepância entre a imagem feita para si e a que os outros fazem dele, o que, por sua vez, é seguida pelo reconhecimento do mal feito, chegando à necessidade de reparação, de pensar estratégias para dismantelar o racismo.



Dessa forma, a identidade do branco é dependente da construção de um “Outro” abjeto, que seria representado pela figura da(o) negra(o) vista(o) não apenas como diferente do branco, mas seu oposto, a alteridade máxima de sua persona. Trata-se da construção de uma identidade relacional, que só pode existir e se manter de pé pela negação e rejeição total de seu par oposto, seu superego.

Kilomba (2016) ressalta que este pensamento não representa os imaginários dos negros descendentes de povos do continente africano e que passaram pelo processo forçado de diáspora. Ele representa, sim, as fantasias brancas sobre o que deveria ser a negritude. São, sobretudo, discursos que impedem que as(os) negras(os) tenham contato consigo mesmas(os), como seres pensantes e com desejos próprios. São fantasias que as(os) obriga a se enxergarem pelos olhos do colonizador e com as personas por ele moldadas: a(o) criminosa(o), a(o) vilã(ão), a(o) bárbara(o), a(o) traficante, a prostituta, a(o) serviçal. Imagens que são reproduzidas incansavelmente pela ideologia racista e patriarcal pelas mídias de massa.

O foco de Kilomba (2016) é analisar como a ideologia branca dominante fez e faz com que as(os) negras(os) tenham uma relação preestabelecida e alienante consigo mesmas(os), violando-as(os) por dentro, fraturando sua mente e seu entendimento como sujeito político. O racismo, numa abordagem psicanalítica, afastaria o indivíduo negro da conexão com sua interioridade e, ao mesmo tempo, com a sociedade em que vive. Por não se encaixar e não condizer com o estereótipo ela(e) é sempre separada(o), segregada(o) e cerceada(o) de certos convívios, o que causaria traumas e afastamentos do entendimento sobre si, sobre sua própria consciência e configuração psicológica.

Nessa dimensão, as(os) negras(os) são vistas(os) como um não-sujeitos, não possuindo suas próprias angústias e sequer a capacidade de pensar por si mesmas(os). Seriam, assim, estranhas(os) ao mundo que habitam, desprezadas(os), odiadas(os) e violentadas(os) pela sociedade supremacista branca.

Kilomba (2016) finaliza seu texto refletindo sobre os motivos pelos quais o silenciamento é imposto e como os conhecimentos do “Outro” causam conflitos e abalam o pensamento branco e colonialista dominante, perturbando a ordem vigente, pois o homem branco controla os dispositivos de enunciação e de recepção do conhecimento, outro mecanismo de defesa do ego e que se baseia na repressão da fala.



Entende-se que a fala é baseada numa relação dialética de falar e ouvir, havendo uma espécie de negociação entre quem fala e quem escuta, sendo ouvidos aqueles que pertencem à ideologia dominante e silenciados os estrangeiros a ela, como os homens negros, as mulheres negras e periféricas, homossexuais, lésbicas etc.

Como a resistência ao apagamento é pauta do feminismo negro e de suas principais teóricas, a produção de resposta ao que foi dito, pensado e escrito por intelectuais negras, tais como Grada Kilomba, Djamila Ribeiro, Audre Lorde e Bell Hooks, constrói ferramentas, processos de recepção e circulação da fala de sujeitos subalternizados, no caso aqui em questão, das mulheres negras.

A despeito de todas as estratégias de silenciamento que aviltam negros e negras, física e mentalmente, como aponta Angela Davis em *Mulheres, raça e classe* (2016), desde os primórdios do período escravista, sujeitos negros têm demonstrado grande interesse pela educação, buscando, se necessário, formas clandestinas de se alfabetizarem e terem acesso ao conhecimento. Muitas(os) negras(os) entendiam que a informação e o conhecimento eram o caminho para se livrar da situação degradante em que viviam e obter, finalmente, a real liberdade de agir e pensar por si mesmas(os). Desse modo, compreende-se que “o conhecimento torna uma criança inadequada para a escravidão” (DAVIS, 2016, p. 108).

A educação foi uma forma de romper com a alienação provocada pela excessiva opressão do escravismo colonial e ainda é uma arma poderosa contra as atuais práticas do racismo. As(os) negras(os) que estudavam rapidamente desenvolviam solidariedade com suas(seus) demais irmãs(os) que permaneciam cativas(os). Puderam usar todo o conhecimento apreendido em favor das lutas por libertação e abolição.

De acordo com Davis (2016, p. 112), “as pessoas negras que recebiam instrução acadêmica inevitavelmente associavam o conhecimento à batalha coletiva de seu povo por liberdade”. As mulheres negras que aprendiam a ler e escrever logo se tornavam professoras, ensinando parentes e amigos durante as madrugadas, escondidos dos senhores e feitores. Como era proibida e vista como uma forma de incutir insatisfação nas mentes das(os) escravizadas(os), a educação sempre foi uma eficiente forma de resistência, capaz proporcionar libertação e quebrar os grilhões da dominação.

2. O poder de se autodefinir



No prólogo do livro *O que é lugar de fala?*, da série *Feminismo Plurais*, Djamila Ribeiro (2017) esclarece que o objetivo do seu texto é transformar mulheres e homens negros e indígenas subalternizados em sujeitos políticos autênticos e seres socialmente ativos, com voz e capazes de construir sua própria resistência, reexistência e autorrepresentação. Intuito comum a Kilomba (2016, p. 15), que afirma, em *Memórias do Plantation: episódios do racismo cotidiano*, que um texto “pode ser concebido como um modo de ‘tornar-se um sujeito’ porque nesses escritos eu procuro trazer à tona a realidade do racismo diário contado por mulheres negras baseado em suas subjetividades e próprias percepções”.

Um pressuposto caro ao feminismo negro é o de que as mulheres negras possam se autodefinir e pensar por si mesmas sobre suas experiências, histórias e resistências, uma vez que os processos de colonização passam pela estratégia patriarcal hegemônica, o ser mulher é subjugado pela supremacia da figura masculina. Assim, a mulher não seria autônoma, mas pensada e vista através do masculino, tornando-se o Outro diante do Mesmo. Sua existência é calcada pela mera oposição da existência padrão, sendo ela o não-homem, “o outro do homem” (RIBEIRO, 2017, p. 35), o segundo sexo, como define Simone de Beauvoir.

Para construir o conceito de Outro, Simone de Beauvoir parte da premissa dialética entre senhor e escravo de Hegel: o senhor dominante e soberano é o homem, e a mulher seria escrava de seus objetivos e práticas, objetificada, infantilizada, incapaz de tomar decisões sozinha ou pensar por si mesma.

De forma mais ampla, entende-se que as sociedades se configuram por sistemas de oposições, dualidades hierarquizantes nas quais uma consciência é formada pela hostilidade essencial a qualquer outra consciência, “o sujeito só se põe em se opondo” (RIBEIRO, 2017, p. 37).

Stuart Hall (2006) debate algo semelhante quando compreende que a identidade de um indivíduo é formada pela alteridade diante do outro: só sou eu, um mesmo, porque o outro é diferente do que eu estabeleço como características pessoais minhas. As qualidades binárias opositivas configurariam assim a identidade e a consciência de um ser humano, configurado como diferente e oposto a outra pessoa. Normalmente, esse Outro é visto como inferior, subordinado à dominância do Mesmo, que se autodetermina como o primeiro, o superior, o ser humano completo e, assim, fratura o Outro.



De acordo com a leitura que Ribeiro (2017, p. 38) faz de Grada Kilomba, a mulher negra seria, então, o “Outro do Outro”, visto que, as dinâmicas patriarcais deslegitimam o conhecimento e a atuação política da mulher. Não havendo reciprocidade em relação ao dominante falocentrismo, as mulheres negras sofrem, no mínimo, um duplo processo de desautorização: um proveniente da sociedade patriarcal e outro do racismo com origens escravistas.

Mesmo os homens negros inviabilizam e submetem o discurso da mulher negra, sendo eles os protagonistas dos debates raciais. As mulheres brancas ocidentais também silenciam as falas e demandas das mulheres negras ao se colocarem como sujeitos dos discursos de gênero. Por estar sempre à margem dos debates de gênero e de raça, a mulher negra é alocada no chamado “terceiro espaço”, fraturada em pelo menos duas medidas. Sobre a especificidade do lugar de fala da mulher negra, Ribeiro (2017, p. 38-39) assevera que:

Kilomba sofisticava a análise sobre categoria do Outro quando afirma que mulheres negras, por serem nem brancas e nem homens, ocupam um lugar muito difícil na sociedade supracista branca por serem uma espécie de carência dupla, a antítese da branquitude e da masculinidade. Nessa análise, percebe o status das mulheres negras como oscilantes, pois são mulheres, mas são brancas, do mesmo modo, faz a mesma análise em relação aos homens negros, pois esses são negros, mas homens. Mulheres negras, nessa perspectiva, não são nem brancas e nem homens, e exerceriam a função de *Outro do Outro*.

Kilomba (2016) percebe ainda uma dinâmica que permite que mulheres brancas e homens negros se coloquem como sujeitos em determinados momentos, enquanto que as mulheres negras permanecem enclausuradas na condição de Outro, num espaço mais profundo de subalternidade onde a outridade é radicalizada.

Kilomba (2016) marca a posição específica dos homens negros na hierarquia social racializada abaixo das mulheres brancas, tendo, em geral, salários menores do que elas. Mas quem ganha menos do que todos são as mulheres negras, sendo as principais atingidas pelo desemprego e que ocupam cargos domésticos desvalorizados ao extremo.

Por causa disso as pesquisas especificam as circunstâncias de maior vulnerabilidade no trabalho e na vida das mulheres negras, definindo suas realidades particulares para que se possa estruturar políticas públicas direcionadas a esse grupo que, muitas vezes, continua sendo



generalizado por estatísticas que não dão conta de seus problemas cotidianos. Para exemplificar a questão, no Brasil, segundo dados do Mapa da Violência de 2015³, a notificação de casos de violência doméstica diminuiu 9,6% entre as mulheres brancas por causa de políticas públicas atuantes e aumentou 54,8% entre as negras que não foram atingidas por esses projetos governamentais.

Para se referir à posição que as mulheres negras ocupam, sendo “incluídas” a partir de demandas racistas que, na verdade, as excluem – como a empregada doméstica nomeada pelo patrão como “quase de casa” ou do falso apreço que os senhores da casa grande e seus filhos tinham pelas “mães negras” e “amas negras” –, a pensadora Patricia Hill Collins cunhou o conceito de *outsider within*, “forasteira de dentro” (RIBEIRO, 2017, p. 45).

A partir dessa análise da especificidade da mulher negra em sociedade, é possível restituir vozes, estruturando novos lugares de fala para atingir a dimensão maior de reivindicar o direito à vida. Na medida em que se tornam sujeitos que se autodefinem e pensam sobre si por conta própria, deve haver a valorização do próprio ato de enunciação e a restituição da humanidade para configurar as mulheres negras como sujeitos atuantes social e politicamente.

Além disso, Collins declara que as mulheres negras devem se valer da condição de *outsider within* para, de forma criativa, constituírem pensamentos que retratem perspectivas diversas da sociedade normativa hegemônica. Como, ao mesmo tempo, fazem parte das mesmas instituições que as oprimem, objetificam e desumanizam, as mulheres negras estão, simultaneamente, dentro e fora dos mecanismos de poder. Podem, assim, problematizar e ressignificar sua realidade, tal como é feito pela mulher negra diante do feminismo hegemônico, questionando abordagens universalizantes e monolíticas para a categoria mulher e fazendo com que o feminismo dominante evolua em suas lutas e perspectivas sociais. “Seria como dizer que a mulher negra está num não lugar, mas mais além: consegue observar o quanto esse não lugar pode ser doloroso e igualmente atenta também no que pode ser um lugar de potência” (RIBEIRO, 2017, p. 46), ou seja, as feministas negras estão prontas para se apropriarem dos espaços onde possam construir vínculos e pertencimento, desafiando o poder dominante que as marginalizam.

³MAPA da violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil. Disponível em: <https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2018.



Nos meios de comunicação, como configuração histórica, a imagem da mulher negra foi apagada pelo superprivilegio dado à representação de mulheres brancas, havendo inclusive uma obsessão por mulheres ultrabrancas como Marilyn Moore, Brigitte Bardot e Vera Fischer, no Brasil.

As espectadoras negras tiveram que se acostumar a desenvolver um olhar crítico, refletindo sobre a ausência de suas imagens e, conseqüentemente, a falta de representação, inquietando-se sobre a lacuna, a fratura ao se perceberem não presentes nas mídias em geral. Exemplo disso é a “serviçal” no desenho animado *Tom e Jerry* que tem a sua imagem ocultada. Sem rosto, representada apenas por suas pernas negras com meias que caem enquanto briga com os animais domésticos que atrapalham seu serviço: a reprodução de um discurso.

Para pensar o lugar das mulheres negras na mídia de massa, outro exemplo é figura de Zumbi dos Palmares que, hoje, aparece em livros didáticos e meios de comunicação como guerreiro quilombola, mas há uma grande precariedade de material a respeito de Dandara, a sua contraparte feminina, também digna de representação e recordação por seus feitos heroicos. Há, inclusive, uma tentativa de mitificá-la, torná-la fantasia, e negar a posição como personagem legítima do nosso passado histórico, o que a excluiria da história brasileira. Entretanto, segundo resgata a escritora brasileira Jarid Arraes, no livro *As lendas Dandara* (2016), Dandara foi e, cada vez mais, é personagem fundamental para o estabelecimento dos imaginários de resistência negra que passa também pela atuação marcante de outras mulheres negras relevantes, como Tereza de Benguela, Luísa Mahin, Laudelina Campos, Maria Firmino dos Reis, Elza Soares, entre outras.

No cenário brasileiro e na perspectiva do feminismo afro-latino-americano, Lélia Gonzalez é outra pensadora que questiona a lógica da dominação branca que visa domesticar a população negra ao construir uma série de estereótipos negativos sobre a(o) negra(o) e que são reproduzidos em programas de TV, de rádio, no jornal, na internet: a infantilidade, a irresponsabilidade e a incapacidade intelectual.

Gonzalez (1984) percebe que, de acordo com a ideologia dominante branca, o negro está “na lata de lixo da sociedade brasileira” (GONZALEZ, 1984, p. 225), porém, cansado em ser falado e pensado por outros, por homens brancos que se favorecem e reproduzem o racismo e o sexismo. No texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, a autora declara que agora uma mulher negra vai falar sobre si mesma, vai se autodefinir sem medos e receios:



E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ, 1984, p. 225).

Na visão de Sueli Carneiro, em *Enegrecendo o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero* (2011), o conceito universalista do feminismo e da ideia de feminilidade, exclui as mulheres negras desse paradigma. O mito da mulher negra forte, construído historicamente pela sociedade sexista racializada, se opõe ao ideal de fragilidade feminina que condicionaria a proteção paternalista.

A mulher negra nunca foi tratada como frágil e delicada, pelo contrário. Não foi a “rainha do lar” ou a musa do poeta, mas foi, sim, coisificada por sua condição de escravizada e hoje explorada de forma “assalariada”, e/ou hipersexualizada, sendo a antimusa da sociedade brasileira. Ela porta a imagem negativa rechaçada e indesejada em empregos, nos quais “exige-se boa aparência”, sendo que a estética almejada é a mulher branca. Sua cultura foi violada, renegada, tornada coisa do diabo, “macumba” temida e vexatória, ridicularizada e folclorizada, na medida em que se desenvolviam os processos de desumanização dos sujeitos negros. Por isso é preciso formular as identidades da mulher negra como sujeito histórico e político em suas diversas acepções e formatações, não como algo estável e único. Tendo isso em mente, Ribeiro (2017, p. 48-49), cita Sueli Carneiro:

A partir desse ponto de vista, é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas –, tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades.

Ribeiro (2017) explica que as discriminações de gênero estruturam o racismo da mesma forma que as opressões de caráter étnico-raciais são condicionantes do sexismo. Assim, observa-se uma das abordagens mais importantes para os debates do feminismo negro: a interseccionalidade. Trata-se da técnica de estudo que visa analisar os variados fatores que, combinados, causam a subalternização dos indivíduos.



Uma personagem relevante quando o assunto é debates feministas interseccionais é Angela Davis que, com a já citada obra *Mulheres, raça e classe* (2016), estabelece a teoria da interseccionalidade, característica do feminismo negro. Davis percebeu como as opressões combinadas e inter cruzadas afetam a vida das mulheres negras, enquanto grande parte da esquerda ortodoxa de seu tempo tendia a favorecer a ideia de classe em detrimento dos demais mecanismos de coerção social. Davis (2016, p. 12-13) declara abertamente que:

as organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mutuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras.

Dessa forma, entende-se que todos os fatores de desigualdades são igualmente relevantes e têm sentidos e dinâmicas específicos que, quando combinados, constroem a identidade e a perspectiva de cada indivíduo. Davis (2016) critica o excessivo valor dado às dimensões de classe pelos estudiosos socialistas dos anos 1960 que, inspirados pelo questionamento da realidade capitalista, viam a classe como fator preponderante. A esse respeito, Ribeiro (2017, p. 71) afirma:

Este [o movimento negro e de mulheres] seria fruto da necessidade de dar expressão a diferentes formas de experiência de ser negro (vivida através do gênero) e de ser mulher (vivida através da raça) o que torna supérfluas discussões a respeito de qual seria a prioridade do movimento de mulheres negras: luta contra o sexismo ou contra o racismo? – já que as duas dimensões não podem ser separadas. Do ponto de vista da reflexão e da ação políticas uma não existe sem a outra.

As opressões são interdependentes umas das outras. Não se pode elencar uma como prioritária porque cada uma delas determina a expressão da outra, sendo correlacionais e socialmente estruturadas. O racismo condiciona como experimenta-se o gênero, assim como o sexismo indica como experimentam-se os fatores étnico-raciais. Tais categorias são combinadas e indissociáveis. Além de classe, raça e gênero, atualmente, uma abordagem



realmente interseccional leva em consideração também aspectos de colonialidade, orientação sexual, idade, e tudo o que possa interferir na constituição social de cada sujeito.

Ribeiro (2017) ainda cita Audre Lorde, feminista negra caribenha e lésbica, que em *Mulheres negras: as ferramentas do mestre nunca vão dismantelar a casa grande* (1979), como representante das demandas por interseccionalidade. Lorde afirma que não poderia escolher uma característica em detrimento da outra, já que todas as categorias a condicionam a variadas formas de opressão e a uma vivência específica da sociedade. A autora incita todas as mulheres a “matar a parte do opressor em nós” (RIBEIRO, 2017, p. 50), demonstrando que como partes integrantes da sociedade somos agentes e, ao mesmo tempo, vítimas das opressões hegemônicas coloniais.

Audre Lorde (1979) declara que cada mulher tem pontos de partidas diferentes e nos instiga ao reconhecimento de nossas diferenças, para que criemos nossas próprias ferramentas de resistência e existência e possamos construir nossas identidades na alteridade, especificando os debates feministas a cada contexto e a cada indivíduo.

Vale mencionar também o poder relacionado à apropriação de outras linguagens elaborada por pessoas negras. Além da verbal, o olhar pode demonstrar resistência e existência que transgridem a extrema coerção, como afirma bell hooks em *O olhar oposicional: espectadoras negras*, texto presente na coletânea organizada por Izabel Brandão *Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)* (2017). hooks analisa o controle colonial pelo olhar e ainda como seu uso, de maneira desafiadora, pode ser uma forma de poder. No primeiro caso, seu uso pode reforçar o poder dominante, subjugando sujeitos considerados inferiores – como as crianças e as(os) negras(os) – e, no segundo caso, se utiliza o olhar para expressar resistência e desafio à autoridade vigente. Por isso, é muito comum imagens de negras(os) com olhares fixos, diretos e intensos como forma de confrontar dinâmicas raciais hegemônicas e marcar sua presença ativa em sociedade.

Ocorre assim a contestação da norma a partir daquilo que é negado. Apropria-se do olhar e da fala para subverter seu uso como mecanismo de controle, demonstrando emancipação e a luta contra as diversas opressões. Trata-se de um ato político, uma resistência de dentro, insurgência contra a inferiorização a partir daquilo que foi usado para desumanizar e discriminar, trapaceando o poder do racismo com os elementos usados por ele mesmo. Para bell



hooks “esses olhares eram vistos como afrontas, como gestos de resistência, como desafios à autoridade. O ‘olhar fixo’ sempre foi político na minha vida” (BRANDÃO, 2017, p. 483).

Além de subverter o poder racista, fazendo exatamente o que lhe era proibitivo, as(os) negras(os) utilizaram e utilizam o olhar de afronta e a fala consciente como uma forma de se insubordinar, de modificar e se opor à realidade desigual que lhes foi imposta. A apropriação do olhar marca sua existência política lúcida como agentes de poder que se opõem à norma dominante de que são vítimas, mas sem se submeter ao papel de oprimidos.

3. O poder de fala da mulher negra: rupturas dos silêncios

Em *A transformação do silêncio em linguagem e ação*, Audre Lorde (1977) proclama que não devemos deixar o medo de falar nos paralisar sob pena de sermos definidas por outros, pois o silêncio é um abismo violador da nossa capacidade de pensar e de nos autodefinir. Devemos, sim, nos inspirar em Sojourner Truth, Audre Lorde, Lélia Gonzalez, Djamila Ribeiro, que se apropriam habilmente da linguagem dentro de seu próprio caráter e maneira discursiva, para enunciar suas reflexões e pensamentos sem deixar nada de fora, sem omitir nenhuma verdade.

Além do mais, Lorde (1977) percebe que, embora não sejam totalmente compreendidas e aceitas, as mulheres negras precisam verbalizar, compartilhar seus entendimentos como forma de sobrevivência às opressões sufocantes e de obter o alívio que o ato de enunciação pode trazer ao falante que extravasa suas dores e alegrias. A autora faz referência ao câncer de mama que enfrentou, verbalizando sobre a doença e sobre sua existência como mulher negra lésbica. Para as mulheres negras, verbalizar atenua a carga pesada que carregam por viver numa sociedade sexista e racializada, fazendo com que dividam esse peso com suas irmãs negras que sofrem de forma semelhante, a despeito das diferenças advindas de suas vivências específicas.

A consciência de sua mortalidade fez Audre Lorde (1977) refletir sobre a urgência de dizer o que era necessário e indispensável, pois com a morte vem o silêncio final, a impossibilidade total de verbalizar. Lorde percebe que o silêncio é uma forma de se amortecer por dentro, de se deixar morrer aos poucos, de fraturar a si mesma, de negar sua existência e que em nada contribuiria para sua existência pessoal e coletiva. Verbalizar, no entanto, é um ato de coragem das poetisas negras guerreiras que não cedem ao comportamento esperado, que



não se submetem à asfixiante e abafada mudez.

Lorde (1977) desafia todas as mulheres, sejam brancas, negras, heterossexuais ou lésbicas a falar. Que verbalizem, que não deixem nada guardado porque o silêncio não diminui a opressão, apenas mantém as mulheres reféns destas relações de poder. Ela explica que o silêncio faz com que as mulheres se distanciem de si mesmas: “no silêncio, cada uma de nós desvia o olhar de seus próprios medos – medo do desprezo, da censura, do julgamento, ou do reconhecimento, do desafio, do aniquilamento” (LORDE, 1977, p. 2).

A linguagem pode ter “poder fascista”, mas também carrega em seu cerne o potencial de trapaça, de subversão, logo, não somos meramente passivas(os) e vítimas da linguagem dominante, mas também falantes ativas(os) e legítimas(os) em sua ressignificação. A transgressão, possibilitada pela perspectiva específica do lugar de fala das mulheres negras, simultaneamente fora e dentro dos mecanismos de poder, pode revolucionar mais intensamente a linguagem e seus efeitos de sentido.

Lorde (1977) esclarece ainda que não nos devemos calar pelo medo do julgamento, da visibilidade ou da análise mal-intencionada, pois, disso, sofreremos em silêncio ou verbalizando. O compromisso com a comunicação, com a apropriação da linguagem que se torna ação é um dever de todas as mulheres que, desde sempre, são silenciadas. Caso contrário, a autocontenção nos estrangulará até que a morte simbólica passe à morte de fato.

A restituição de humanidades negadas passa pela apropriação da linguagem, pela capacidade de verbalizar, pela expressão do olhar, para que sujeitos políticos pensantes e atuantes possam se constituir plenamente. Embora as violências físicas, psicológicas, simbólicas, oriundas do período escravista, construam barreiras históricas à fala da mulher negra, tais obstáculos têm sido ultrapassados pelas estratégias de enunciação formuladas pelas feministas negras. Lutar contra o medo de se expressar, formar uma rede de apoio e sororidade entre mulheres negras para que seus discursos sejam suportes uns para os outros, incentivar e apresentar formas de apropriação consciente da linguagem criam um espaço de conforto e uma ferramenta para a reconstrução de identidades e, logo, para restauração de humanidades.

4. Poesia não é um luxo: a potência poética das mulheres negras

Por fim, analisando a potência poética das mulheres negras no texto *Poetry is not a*



luxury, em português *Poesia não é um luxo*, que consta no livro *Sister outsider*, Audre Lorde (2007) expõe que a capacidade de lidar e compreender a realidade está relacionada às vivências de cada indivíduo, produzindo a clareza e a habilidade para investigar a vida em sociedade e, para tal empreitada, a poesia é a grande aliada, uma vez que é a luz do entendimento, ferramenta capaz de nomear coisas até então inominadas, caminho para realizar o irrealizável.

A poética seria como uma mágica que aprofunda a experiência humana e faz florescer inovações, instiga o germinar de sonhos. Dessa forma, a poesia é o artifício perfeito para a revolução da mente humana, estimulando a realidade a partir das fantasias e ficções possibilitadas pela literatura.

Por conseguinte, a poesia é uma porta para o entendimento do eu, a investigação da nossa própria subjetividade, o que tem sido feito pelas estudiosas e movimentos feministas, estimulando o amor próprio, o autoconhecimento, a libertação da mulher, principalmente das mulheres negras.

É a partir dessa busca interna que muitas mulheres podem se empoderar perante suas próprias vidas, romper o silêncio e os medos que as controlam. Contudo, essa busca das mulheres por si mesmas, pelo seu eu mais profundo, depara-se com espaços escuros, onde se escondem e onde precisam lidar com suas fraquezas, impotências, angústias, fraturas.

Lorde (2007) explica que esses espaços sombrios seriam ainda o local antigo de onde as mulheres retiram sua força, criatividade e guardam sentimentos não examinados, intocados, quase esquecidos. Dessa forma, debate-se que é preciso que as mulheres analisem seus processos psicológicos, inclusive, investigando esses lugares, definido por Lorde (2007, p. 37, tradução nossa) como “a fonte escondida de nossos poderes”.

Lá habitam fantasmas e traumas, mas também a energia necessária para romper o silêncio e fomentar seus próprios imaginários, emancipados do pensamento dominante. A fonte escondida dos poderes da mulher cresce na escuridão e, quanto maior a escuridão, maior a força interna. Logo, a mulher negra possui espaços mais sombrios em sua alma, pois tem fraturas mais intensas e constantes, carrega em si um potencial maior de transformação e de ímpeto de rebelião.

Lorde (2007, p. 37, tradução nossa) declara com bastante clareza, que “nós dependemos somente de nossas próprias ideias para nos libertar”, e percebe que, hoje em dia, cada vez mais mulheres estão em contato com sua própria ancestralidade, com um estilo de vida não baseado nos moldes eurocêntricos, sexista e racista. As mulheres estão enfrentando um longo processo



de aprendizado sobre como lidar com seus próprios sentimentos, despertando o poder que está em conhecer o funcionamento de sua psicologia e saber agir a respeito de sua própria interioridade.

A popularidade nas redes sociais virtuais da palavra resiliência demonstra a busca das mulheres pelo entendimento de si, compreensão que leva ao processo de cura e cicatrização das feridas mais profundas, em que reside sua capacidade criadora e explode a ação transformadora, sendo a poesia uma ferramenta relevante nessa busca psicológica, pois fornece suporte emocional e cria espaços para realizar os sonhos concebidos.

Desse modo, a poesia não é uma arte supérflua, um luxo pertencente apenas à elite. É, pelo contrário, uma arte que desperta a potência criativa das mulheres e aguça o contato consigo mesmas, especialmente valiosa e bem desfrutada pelas escritoras negras, que também têm seus lugares profundos e escuros, provavelmente, ainda mais densos e ainda mais escuros, de onde pode florescer as revoluções mais intensas, já que são mais atingidas pelo silenciamento e o apagamento do poder patriarcal racializado.

Nessa concepção, Lorde (2007) pondera que a mulher, por meio da poesia, está próxima de fundir vida e arte com grande produtividade e, assim, a poesia não seria um luxo estéril, como o é para muitos homens brancos. A poesia é o aprofundamento da experiência humana, uma exigência vital para a existência das mulheres negras. Nas palavras de Audre Lorde (2007, p. 37, tradução nossa):

Ele [o poema] formata a clareza com que construímos nossas esperanças e sonhos em direção a sobrevivência e mudança, primeiro é feito em linguagem, depois em ideia, e depois na ação mais tangível. Poesia é uma forma de dar nome ao inominado, só a partir daí pode ser pensamento. As nossas esperanças e nossos medos mais distantes foram caminhos abertos por nossos poemas, gravados das duras experiências de nossas vidas diárias.

Os poemas se tornam assim, santuários, lares, espaços seguros nos quais as mulheres podem se reconectar consigo mesmas e ter a atenção direcionada para entender o significado de suas emoções, sendo esse entendimento a fagulha da mudança individual e a mediação entre o mundo exterior e o interior. Em suma, entende-se que a poesia é a chave. Ela é capaz de alcançar, com a linguagem, os objetivos revolucionários e várias formas de liberdade.

Lorde, por fim, parafraseia a conhecida frase de Descartes, “Penso, logo existo”, apresentando a apropriação feita pela mãe negra que sussurra nos sonhos das suas filhas



instintos de sobrevivência: “Sinto, logo posso ser livre” (LORDE, 2007, p. 38) pois, para as lutas por independência das mulheres negras é essencial entender o que se sente, abandonar o medo e a autocontenção para ter emoções e pensamentos autônomos, além de ter seus sonhos como bússola, não sendo manipuladas pelos dogmas do homem branco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A poesia é a arte do encantamento, é a fagulha da invenção humana, por esse motivo, a apropriação que as mulheres negras fazem da linguagem com pretextos poéticos é uma das maiores forças de resistência e emancipação diante de realidades opressoras e traumáticas. “Estes sonhos são realizáveis através de nossos poemas que nos dá a força e a coragem para ver, para sentir, para falar, e para desafiar” (LORDE, 2007, p. 39). Aquilo que não se poderia viver, de fato, no contexto real se transmuta em sonho e fantasia representados em poesias e que, ao ganhar o verso, adquire também maior materialidade e passa à dimensão das coisas possíveis e reais.

A linguagem condiciona pensamento que, por sua vez, condiciona ação real. Nota-se que a literatura é um propulsor para que as mulheres negras tenham coragem de realizar o que seus sonhos requerem. Assim, ao se apropriarem da linguagem poética, a coragem construída por meio do poder da palavra logo se tornaria real, palpável, saída do plano das ideias, conquistando efetividade social.

Compreende-se que a linguagem verbal, bem como o olhar, é ferramenta indispensável para as pautas e os enfrentamentos promovidos pelo feminismo negro. A partir dela, suas representantes quebram o silêncio, constroem a autogestão, tornam-se soberanas em suas próprias existências, apresentam-se como sujeito politicamente ativos e transcendem o poder dominante.

A linguagem da mulher negra pluraliza os olhares da sociedade em geral, diversifica os pontos de vistas; não é um mero luxo acessório. O ato de enunciação, para as mulheres negras, é o alicerce que as sustenta, fornecendo rumos para a estruturação de um novo modelo de sociedade, mais justa e igualitária.



REFERÊNCIAS

ARRAES, Jarid. **As lendas de Dandara**. São Paulo: Editora de Cultura, 2016.

BARTHES, Roland. **Aula**: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do colégio de França, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**: fatos e mitos. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BRANDÃO, Izabel (Org.). **Traduções da cultura**: perspectivas críticas feministas (1970-2010). Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América latina a partir de uma perspectiva de gênero. 2011. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375003/mod_resource/content/0/Carneiro Feminis mo%20negro.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375003/mod_resource/content/0/Carneiro_Feminis%20negro.pdf)>. Acesso em: 08 out. 2018.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: **Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino**: Batalhas de ideias, n. 1, Brasil, p. 12-20, p. 2011.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs**, p. 223-244, 1984.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JODELET, Denise. (Org.). **As representações sociais**. Tradução de Lilian Ulup. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

KILOMBA, Grada. A máscara. Tradução de Jessica Oliveira de Jesus. In: **Cadernos de Literatura em Tradução**, n. 16, p. 171-180, 2016.

LORDE, Audre. As ferramentas do mestre nunca vão dismantelar a casa grande. In: **Second Sex Conference, The Personal and the Political Panel**, New York, 1979. Disponível em: <[https://www.academia.edu/11277332/LORDE Audre As ferramentas do mestre nunca v%C3%A3o dismantelar a casa-grande](https://www.academia.edu/11277332/LORDE_Audre_As_ferramentas_do_mestre_nunca_v%C3%A3o_desmantelar_a_casa-grande)>. Acesso em: 20 set. 2018.

_____. A transformação do silêncio em linguagem e ação. In: **Associação de Línguas Modernas**, painel Lésbicas e literatura, 1977. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/a-transformacao-do-silencio-em-linguagem-e-acao/>>. Acesso em: 08 jun. 2018.

_____. **Sister outsider**. Nova York: Crossing Press, 2007.



RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.

TELLES, Norma. Autor+a. In: JOBIM, José Luis (Org.). **Palavras da crítica**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.